

Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina	Título
Dávalos, Pablo - Autor/a;	Autor(es)
Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
intelectuales; Movimientos Sociales; Cultura; America Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916032302/32postfa_davalos.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina

Pablo Dávalos*

La hermenéutica de la historia: crisis y movimientos sociales en América Latina

A inicios de 1994, cuando México se aprestaba para ingresar al NAFTA (Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México), surge la guerrilla zapatista, y con esta acción política transforma profundamente las percepciones y los imaginarios que se habían creado y difundido a nivel mundial, a pretexto de la globalización. Esa sincronía de dos acontecimientos dentro de un mismo país, confirman esas rutas divergentes que parecen desgarrar toda la historia de América Latina. De una parte, los deseos de las élites latinoamericanas por la modernidad, la modernización y la integración a un mercado mundial capitalista cada vez más monopólico y concentrador de riqueza, además de su apuesta por todo un discurso ideológico correlativo y concomitante, aquel de la patria, la nación, la identidad nacional, etc.; y, de otro, poblaciones enteras para las que la historia siempre ha sido un proceso largo de resistencia, para las que la modernidad es siempre una amenaza, y las nociones de patria, nacionalismo, identidad nacional, siempre habían sido una trampa.

La guerrilla zapatista, ubicándose y desubicándose en la trama ambigua de la globalización ponía un mentís al discurso de la identidad nacional, el progreso y la modernización capitalista. Años antes, y concordante con otro proceso a nivel planetario: la caída del muro y la desintegración de la URSS; en Ecuador, los indígenas, siempre preteridos, siempre olvidados, siempre invisibilizados, realizaban su primer levantamiento desde el retorno a la democracia en aquel país, e inauguraban una presencia política que habría de transformar profundamente la estructura política y de poder del Ecuador (cfr. Dávalos, 2001). De otra parte, y en un acto de connotaciones políticas significativas, en 1992, la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, se haría acreedora al premio Nobel de la Paz. Este reconocimiento a los pueblos indígenas implica también la visualización a nivel mundial de las luchas y resistencias de estos pueblos en contra de aquel proyecto civilizatorio que se había sustentado y legitimado en las aporías de la razón instrumental, a la vez que contribuye a una visualización a nivel internacional del actor étnico como actor social y político¹.

En ese periodo, que coincide con el Consenso de Washington, con la derrota a los socialismos reales, con la emergencia de la “tercera vía”, entre otros procesos, se inaugura con fuerza la presencia política de los movimientos sociales en América Latina, y entre ellos, el movimiento étnico. Se trata de la convergencia de varios proyectos de movilización social y popular, y que responden a las nuevas condiciones políticas, económicas y sociales, existentes en América Latina.

Luego de los dictaduras y del terrorismo de Estado, presente en la mayoría de países en la región, sobre todo durante las décadas de los sesenta y setenta, los nuevos movimientos sociales incorporan en el debate político nuevas preguntas a la democracia que se instauraría en la región, así como nuevos cuestionamientos a las estructuras económicas y políticas de dominación. Se realizan así, críticas al sistema de representación política desde la diferencia. Se discute, debate y problematiza a la democracia existente y a sus formas procedimentales que se revelan excluyentes, marginadoras y susceptibles de consolidar formas clientelares, patrimoniales y caudillistas de la representación política. Pero existe un trasfondo común a estas críticas a la política que realizan los movimientos sociales, es su apelación a la diferencia como categoría política y sustento político-epistémico.

De esta manera, se inscribe con fuerza en el debate político de la región el status epistemológico de la diferencia para comprender las prácticas políticas de movimientos cuyas coordenadas teóricas, y proyectos deontológico y normativos, aparentemente son tan dispares como el movimiento

feminista, el movimiento étnico, el movimiento de los derechos humanos, el movimiento afro, el movimiento cristiano de base, etc.

Pero en esos movimientos subsisten procesos comunes que pueden ser identificados: el desmarque de aquella mordaza de tipo epistémico que significó la reducción de la conflictividad social a las clases y a las luchas de clases; la crisis del estado de bienestar; la imposición de las políticas de ajuste y la destrucción de las bases de una industria nacional con la consiguiente derrota estratégica a la clase obrera; la emergencia de nuevas voces desde nuevos discursos; las estrategias del miedo y del control social desde el terrorismo de estado, entre los procesos más importantes que concurren a explicar la eclosión de los movimientos sociales en el escenario político de América Latina.

Es esa multiplicidad de voces las que apelan a la diferencia para reconocerse en su práctica política e histórica. Es quizá por ello que surge con fuerza la discusión sobre la identidad, y a partir de ello su deriva de tipo filosófico: la crítica desde la alteridad, desde el Otro, a un proyecto civilizatorio que hacía del Otro coartada o escenario. Ese pensamiento que empieza a prefigurarse desde los intersticios del proyecto de la razón moderna, y tiene la pretensión de constituirse como un pensamiento crítico, radical y transformador, posibilitará un amplio margen de reflexiones sobre y desde los movimientos sociales, a la vez que abrirá los cauces para una crítica total y radical al sistema desde la diferencia como nuevo campo epistémico.

Se trataba no solamente de someter a discusión, debate y crítica las contradicciones del sistema, sino al sistema en su conjunto. Se trataba de retomar aquella pregunta nietzscheana que se demandaba si finalmente el proyecto de la razón y del iluminismo no eran otra cosa que una voluntad de poder. De ahí la apelación a uno de los filósofos contemporáneos que más apegado se encuentra a esa deriva crítica que proviene de Nietzsche, el francés Michel Foucault. El poder ya no se codifica en aquellas relaciones de tipo jurídico que remitían al Estado y a su monopolio de la violencia, ni a aquellas relaciones de tipo económico que remitían a las clases sociales y la lucha por el control del excedente económico.

Ahora el poder se encontraba diseminado en todo el plexo social². Todos los seres humanos éramos presas de ese entramado complejo de relaciones de poder, en las cuales la situación de género, edad, saber, se constituían como condiciones de lucha, de imposición, de sojuzgamiento dentro del campo del poder. La sociedad empieza a ser vista como un gran centro disciplinario. La mirada panóptica de Bentham se constituye en la forma más perversa del poder y por tanto más real: ver sin ser visto, es decir, controlar, vigilar y castigar. Así, ese poder difuminado en el plexo social, utilizaba dispositivos, tecnologías, estrategias, y toda una panoplia de recursos que incluían un proceso de disciplinamiento interno que Foucault habría de llamar como “tecnologías del yo”.

A partir de una traducción italiana de algunos textos de Foucault, se convertiría en célebre la definición de “microfísica” del poder. Vistas desde este entramado hermenéutico, podía decodificarse y también deconstruirse de manera categorial y epistémica la visión que las ciencias sociales habían tenido sobre su entorno. Se “sospecha” de todo lo que alguna relación tenga con el proyecto de la razón moderna. Se sospechan de sus metanarraciones y de sus explicaciones omnicomprensivas, de sus grandes sistemas filosóficos y de sus grandes respuestas.

La práctica política de los movimientos sociales, que incorporan en la agenda política temas novedosos (como es el caso de la plurinacionalidad del Estado, reclamado por los indígenas del Ecuador), conjuntamente con esta hermenéutica de la sospecha abren el espacio de la reflexión teórica y la discusión analítica hacia formas alejadas de los esquemas epistemológicos dominantes.

Se inaugura así una desconfianza de tipo epistemológico sobre el proyecto civilizatorio de la razón occidental y moderna. Es esta desconfianza y sospecha las que darían un suelo y sustrato más histórico y teórico a una práctica de tipo política y académica denominada desde los centros universitarios anglosajones como “*estudios culturales*”.

“Prácticas intelectuales en Cultura y Poder”: la construcción del texto

Hay en el horizonte teórico y académico de América Latina, una preocupación creciente por comprender, analizar y estudiar justamente estas complejidades de los nuevos procesos sociales, la emergencias de nuevos actores, y las construcciones de nuevos significados y significantes para construcciones teóricas de vieja data, como aquellas de la identidad, el nacionalismo, la cultura, el

consumo, etc. Es partiendo de esas preocupaciones y tomando en cuenta las profundas transformaciones sociales e históricas de América Latina, sobre todo en un contexto que apela con fuerza a las ideas de globalización y democracia liberal, que Daniel Mato interroga a esos procesos desde la dinámica de los estudios culturales, y desde las producciones teóricas hechas desde la región y desde los movimientos sociales. Es un esfuerzo de larga data y que puede ser confirmado por la constitución de un grupo de trabajo específico al seno del CLACSO, para tratar sobre la globalización, la cultura y las transformaciones sociales, y cuyos primeros resultados aparecieron editados en un volumen en junio del año 2000, y que recogían las ponencias y discusiones realizadas a fines del año de 1999 por este grupo de trabajo.

Así, la globalización, como *locus* de significación histórica y como condición para la creación de nuevas reflexiones sobre las adecuaciones del entorno histórico y social, fueron las primeras reflexiones suscitadas en el grupo de trabajo y en el cual constan aspectos como la gobernabilidad, la memoria, la transversalidad, la multiculturalidad, el poscolonialismo, etc. Es dentro de esta línea que se van a ir incorporando nuevas reflexiones cada vez más vinculadas a procesos sociales existentes en la región.

En efecto, en un segundo volumen que se editaría en agosto de 2001, y que recoge los debates y ponencias de este grupo de trabajo del CLACSO, existe una clara preocupación por esas “nuevas voces”, por esos nuevos procesos que se manifiestan desde múltiples puntos, desde diferentes marcos institucionales, desde diversas prácticas sociales. Así por ejemplo consta un estudio sobre la diversidad étnica en el Banco Mundial, sobre la política en red y la democracia virtual, sobre la necesidad de des-fetichizar la globalización, sobre el feminismo en Chile durante la transición, etc.

Es desde esta apertura al horizonte de posibles de reflexión y discusión teórica, que el grupo de trabajo del CLACSO, orienta en su tercera reunión de discusión y debate, llevada a efecto a fines del año 2001, su atención hacia procesos de construcción y deconstrucción en cultura y poder en la región con énfasis especial en los movimientos sociales y sus prácticas culturales. Incluso el cambio de denominación es significativo, de aquellas iniciales cuestiones sobre la globalización, la cultura y las transformaciones sociales, que sirven de marco general para entender los procesos de reflexión teórica, ahora se realiza una transición, por decirlo de alguna manera, hacia una denominación explícita que hace referencia a dos campos de tipo epistemológico: aquellos de la cultura y el poder.

La apertura de esos campos epistemológicos y la incorporación en ellos de las prácticas denominadas intelectuales hechas por los movimientos sociales, y por otras prácticas alejadas de la academia oficial y dominante, son el eje articulador de la nueva propuesta de discusión del grupo de trabajo del CLACSO, y del cual Daniel Mato es su coordinador.

Se trata de otorgar un status de reconocimiento y validación desde la teoría y la reflexión académica a un conjunto de prácticas intelectuales que, a pesar de su importancia, siempre habían sido consideradas más bien como objetos a ser estudiados que como sujetos que estudian.

Asimismo, la referencia a los campos epistemológicos de la cultura y el poder, dentro de la globalización, la cultura y las transformaciones sociales, son indicativas de la direccionalidad que toman en este momento ciertas reflexiones surgidas desde las ciencias sociales. La apertura del poder, que en su construcción epistemológica debe más a Foucault y a la línea deconstructivista y de la vertiente de Lacan, que a una línea weberiana, posmarxista o posfuncionalista luhmaniana, permite una criticidad y un enfrentamiento asimismo crítico con la academia, sobre todo con aquella que hace referencia a los denominados “estudios de área” y “estudios culturales”, de las universidades anglosajonas.

Así, el concepto de poder permite una consideración al tiempo que dialéctica (en el sentido de que no hay imposición de poder sin su correspondiente proceso de resistencia y lucha), también crítica que genera una actitud de vigilancia y de una hermenéutica de la sospecha. Sobre la consideración del poder foucaultiano, y su correspondiente teorización acerca de los procesos disciplinarios y la relación estratégica del saber con el poder, puede generarse un rico debate sobre las prácticas culturales y políticas en América Latina, y, además, pueden re-problematizarse a nivel epistemológico muchos conceptos de las ciencias sociales.

Este proceso permite también una readecuación del concepto de cultura que es asumida en su sentido más lato e histórico. Toda producción de saberes de una sociedad determinada es también una producción cultural, y también está atravesada por relaciones de poder y de contrapoder. Se

posibilita de esta manera, un campo conceptual muy complejo y muy rico, en el cual pueden ser comprendidas, contextualizadas y referidas, un conjunto de prácticas en la producción de estos saberes hechas por los movimientos sociales, o referidas a determinados procesos históricos.

Pero tanto el concepto de poder, como aquel de cultura tienen que referirse a los procesos de globalización, o, al menos, a sus campos discursivos. Si existe una globalización como una construcción de sentido hechas desde las empresas transnacionales y desde las multilaterales de crédito, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, y si la imposición del poder genera su propia dialéctica, entonces deben existir otras dinámicas a la vez correlativas y contradictorias a la globalización dominante. Y quizá estas dinámicas expresen la presencia de una globalización de resistencias, de luchas contrahegemónicas, de redes de acción y participación social.

El poder como campo epistémico que otorga coherencia y validación a estas prácticas de los movimientos sociales, debe asumir ciertas características especiales en circunstancias de globalización y en pertinencia con los procesos de actores sociales concretos y específicos, ¿Cuáles son estas características? ¿Cómo los actores sociales, pueden articular, procesar y establecer diferenciaciones a nivel teórico con la globalización? ¿Cómo comprender la acción de la dialéctica del poder en el juego de los actores y sus procesos en la “trama ambigua de la globalización”? ¿Implica la globalización de capitales financieros una globalización de procesos de lucha y de resistencia?

Sobre estas cuestiones reposan otras inquietudes que nacen a medida que la reflexión se aproxima a la determinación conceptual del concepto “otras prácticas intelectuales”, dados los campos epistémicos del poder y la cultura. Y son estas inquietudes las que subsisten y que conforman un trasfondo del presente volumen del grupo de trabajo del CLACSO en globalización, cultura y transformaciones sociales.

De hecho el libro está articulado sobre tres ejes de tipo metodológico-conceptual. Un primer eje conforman las reflexiones hechas desde las prácticas intelectuales realizadas por los movimientos sociales, sus teóricos, sus intelectuales. Este primer eje estaría caracterizado por reflexiones (des)de los actores y procesos políticos y académicos de América Latina, y el pensar y saberes de los nuevos actores sociales e históricos. En este eje se mantiene una distancia con la academia y se trata de comprender que la dinámica teórica que subyace a estos movimientos sociales está signada por sus respectivos proyectos políticos, por la coyuntura en la que viven y por las relaciones de poder a las que se enfrentan, más bien que por los textos referenciales, canónicos o por una agenda hecha desde la academia.

En estas reflexiones hechas desde intelectuales vinculados a procesos sociales concretos, se evidencia la distancia del academicismo, que no significa en modo alguno pérdida de rigurosidad o de complejidad en la elaboración teórica, sino un acento en cuestiones que no necesariamente coinciden con aquellas de la academia.

Este conjunto de reflexiones estarían establecido por los siguientes autor@s y estudios: Basile, Teresa: *“La Universidad Popular de las Madres de la Plaza de Mayo: emergencia de nuevas prácticas en cultura y poder en la Argentina de la posdictadura”*; Dávalos, Pablo: *“Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica”*; García, Illia: *“Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas”*; García, Jesús “Chucho”: *«Encuentro y desencuentro de los “saberes”. En torno a la africana “latinoamericana”* ; Juhasz-Mininberg, Emeshe: *“Ninguna de las anteriores: (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacionales el caso de Puerto Rico*; Sant’Anna, Catarina: *“Poder e Cultura: as lutas de resistência crítica através de duas experiências treatrais”*; Vargas Valente, Virginia: *“Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político-personal)”*; Walsh, Catherine y Juan García: *“El emergente pensar afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso”*.

Un segundo eje que articula las reflexiones del presente volumen, hacen referencia al continente teórico que más ha trabajado la noción de cultura en la relación con el poder y con la transdisciplinariedad, es aquel campo teórico conocido bajo el nombre de los “estudios culturales”, y que constituyen un eje contradictorio en el texto, por cuanto posibilita una adscripción a una práctica teórica que se quiere crítica e incluso subversiva con prácticas similares provenientes de determinadas universidades anglosajonas, pero también implica una actitud de separamiento, de distanciamiento con esas corrientes consideradas demasiado academicistas y sin relación alguna con procesos históricos reales.

El hecho de que existan un conjunto de reflexiones que explícitamente relevan del campo de los estudios culturales, confirma esa tensión existente dentro de una determinada práctica de las ciencias sociales. A este segundo eje, que podríamos llamarlo como lecturas y relecturas sobre la academia y la reflexión sobre cultura, poder y producción teórica hecha desde los Estudios Culturales, pertenecerían las siguientes reflexiones: Antonelli, Mirta: *“La intervención del intelectual como axiomática”*; Ferreira, Maria Candida: *“Só me interessa o que não é meu”*; Maccioni, Laura: *“Valoración de la democracia y resignificación de “política”, “cultura”: las políticas culturales como metapolíticas”*; Mignolo, Walter: *“El Potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”*; Pajuelo, Ramón: *“El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”*; Poblete, Juan: *“Trayectoria crítica de Angel Rama: de la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos”*; Yudice, George: *“Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los Estudios Culturales”*.

Entre estos dos esfuerzos, el volumen presenta un conjunto de reflexiones que pueden derivar tanto de una teorización hecha al lado, por expresarlo de alguna manera, de prácticas intelectuales en cultura y poder de sociedades y/o movimientos sociales concretos, cuanto de reflexiones más academicistas, pero que no revelan de estudios de otros autores o circunscritos al ámbito específico de los estudios culturales.

Son reflexiones bastante amplias en cultura y poder, suscitadas por el entorno existente y por la persistencia del proyecto original del proyecto del grupo del CLACSO, esto es, el estudio, debate y análisis de la globalización, la cultura y la transformación social. Este conjunto de reflexiones adscriben más al esquema primero de este grupo de trabajo, y son una especie de umbral hacia una reflexión más orientada hacia prácticas intelectuales hechas desde y por las sociedades y sus actores, al tiempo que son también una especie de piso teórico y epistémico, que da coherencia y sistematicidad al conjunto de la obra.

Si no existiese este campo de reflexiones, el volumen se presentaría desgarrado entre la reflexión hecha por la academia y que tiene mucho a la autoreferencialidad y la glosa a sí misma, y una práctica intelectual hecha por el movimiento social sin ningún vínculo con la academia y situada a contrapunto y en oposición con ésta.

Es por ello la importancia que tienen estas reflexiones en el conjunto de la obra, permiten el paso de la una hacia la otra, de manera tal que posibilitan comprender que entre la academia y la práctica social existen un conjunto de mediaciones y de producciones culturales hechas justamente desde el poder, y que permiten comprender tanto la acción de los movimientos sociales cuanto la práctica intelectual de la academia.

Dentro de este eje podrían señalarse los textos de: Bermúdez, Emilia: *“Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo propio y lo ajeno”*; Del Sarto, Ana: *“La sociología y la crítica cultural en Santiago de Chile”*; El Achkar, Soraya: *“Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural”*; Grimsom, Alejandro y Mirta Varela: *“Culturas populares, recepción y política. Genealogía de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina”*; Hernández, Carmen: *“Más allá de la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano”*; Ochoa Gautier, Ana María: *“Políticas culturales, academia y sociedad”*; Ríos, Alicia: *“Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina”*; Rosas Mantecón, Ana: *“Los estudios sobre consumo cultural en México”*; Sovik, Liv: *« “O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui”: música popular, dependencia cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano»*; Sunkel, Guillermo: *“Una mirada otra. La cultura desde el consumo”*; Tinker Salas, Miguel y María Eva Valle: *“Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos”*; Wortman, Ana: *“Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina”*.

De esta manera se ha logrado presentar una discusión coherente que indica un camino recorrido y que evidencia la transformación de las inquietudes iniciales en la conformación del grupo de trabajo y las nuevas apuestas intelectuales. Recorrido y constatación, al tiempo que apuesta al futuro y cierre de cuentas. El presente volumen abre nuevas interrogantes y plantea nuevas cuestiones a aspectos que quizá sean de larga data.

En ese sentido, una de las preguntas que quedan latentes es si el volumen logró saldar alguna cuenta con la práctica de los estudios culturales, o más bien terminó legitimándolas, sobre todo por la posición del coordinador del grupo de trabajo, y cuyo examen a su propuesta se hará más adelante.

Queda por saber también hasta qué punto a visibilización a los procesos intelectuales de los movimientos sociales, ha permitido su validación teórica, su reconocimiento epistemológico.

Son respuestas que rebasan la apuesta académica y la reflexión teórica, y que se inscriben dentro de las prácticas históricas de las sociedades. En efecto, son los procesos históricos, son las acciones concretas de los movimientos sociales, en sus resistencias al poder, quienes confieren y otorgan validez a sus propuestas analíticas y normativas. En momentos en los que la globalización liberal se convierte más en una amenaza al género humano que en una oportunidad, bien vale preguntarse por la pertinencia de la construcción de saberes desligados de la historia, de sus conflictos, de sus luchas, de sus esperanzas.

Estudios culturales: ¿nuevas codificaciones dentro de un discurso de poder?

Quizá para comprender el alcance y las limitaciones de los estudios culturales, y con los cuales Daniel Mato, coordinador de este grupo de trabajo del CLACSO, polemiza con tanto rigor, haya que referirse a ese campo de posibles abierto por la crítica posmoderna a la razón moderna y occidental.

En efecto, es dentro de la apertura del horizonte de posibles filosóficos abiertos por el discurso de la posmodernidad que cobra fuerza y se valida teóricamente la práctica de los “estudios culturales”. La adscripción del saber a las nociones de poder, la comprensión como una narración de una comunidad determinada y el conocimiento como un juego de lenguajes, están en la base de las críticas hechas desde los “estudios culturales” a los campos categoriales y epistemológicos generados desde el proyecto de la razón, así como a sus pretensiones de universalidad.

Así, como Monsieur Jordan que hablaba prosa sin saberlo, los estudios culturales se encontraban haciendo un posmodernismo *avant la lettre*. De ahí que Castro-Gómez intente equiparar dentro de una misma dinámica histórica y teórica a los estudios culturales con la posmodernidad. Pero, más allá de la validez que tendría esta equivalencia, los “estudios culturales” como práctica académica y teórica llama a sospecha desde sus mismos inicios. En efecto, los “*Estudios Culturales*” nacen con un pecado de origen, se generan desde una estructura institucional determinada: las universidades anglosajonas. Esta génesis dentro de un campo determinado por las relaciones entre el saber y el poder cuestionan su status epistemológico y su horizonte de posibles.

En efecto, si los estudios culturales adscriben a la crítica posmoderna de las metanarraciones, y suscriben la relación entre el saber y el poder, entonces deben reconocer que sus propuestas teóricas se encuentran imbricadas dentro de un entramado institucional de poder que codifica la producción del saber dentro de estrategias de dominación política y económica, en la ocurrencia, los centros del saber académico de los países anglosajones (EE UU y el Reino Unido), países con una amplia trayectoria imperial (en el sentido que Negri da al término) e imperialista (en el sentido que Lenin otorga al concepto).

Dentro de esa estrategia imperialista, el conocimiento, su práctica y su codificación institucional dentro de la academia cumplen también un rol político de dominio y de legitimación de ese dominio. Si la producción de un orden del saber releva también del poder, entonces los “estudios culturales” que se generan en las instituciones académicas anglosajonas son también parte de una estrategia de poder. Reconocerse a sí mismas como producciones de verdad dentro de un discurso de poder significa relativizar sus contenidos dentro de una acción estratégica que es aquella de las prácticas imperiales e imperialistas de sus países de origen.

Así, la práctica de los estudios culturales están desgarrados por una aporía que no sólo es teórica sino que es también histórica: si se adscribe al campo categorial abierto por la posmodernidad y de allí se construye un campo epistemológico de validación a sus propuestas teóricas, entonces los estudios culturales deben reconocerse como producciones de saber dentro de una estrategia de poder. Y si lo hacen estarían demarcando su horizonte de posibles teóricos dentro de una determinada acción estratégica, en otras palabras, su validez teórica y sus pretensiones epistemológicas estaría refutada al mismo nivel epistémico por su práctica histórica. Su procedencia geográfica procede como un *locus* de invalidación teórica.

Las pretensiones de subversión o de crítica al sistema, que supuestamente tendrían los estudios culturales necesitan de una discusión previa y un arreglo de cuentas con las estructuras históricas e

institucionales que les dieron nacimiento. Si no existe ese arreglo de cuentas, surge la sospecha de la verdadera intencionalidad que tendrían los estudios culturales de las universidades anglosajonas. ¿No se tratan acaso de viejas prácticas de saber que enmascaran posiciones de poder y de legitimación neocolonial? ¿No están delimitando y demostrando con fuerza esa relación entre el saber y el poder que dicen denunciar y criticar? ¿No articulan en su prosa los mismos contenidos de dominación que pretenden combatir?

Pero el hecho de que los *estudios culturales* se generen desde las universidades anglosajonas relevan de una práctica atávica de la relación saber-poder: para existir hay que ser nombrado, y la prosa en la que se es nombrado siempre es aquella del poder. Los *estudios culturales* hechos desde las universidades anglosajonas proceden a nombrar al mundo, y en virtud de ese acto de taumaturgia, el mundo, o el Otro, existe. Antes de que sean nombrados, eran un mundo por crear, por descubrir o por conquistar, en todo caso las raíces de violencia de la modernidad perviven intactas en la formulación epistémica de los *estudios culturales* de las universidades anglosajonas. Es como si un Melquíades extraño viniese a nuestra realidad en plena peste del olvido y pusiese etiquetas a las cosas y en un lenguaje ajeno para nosotros, para recordarnos que ellas existen. De ahí esa semántica abstrusa que genera un campo semiótico de enunciación y taxonomía: los subalternos, los híbridos, etc.

De ahí también esa confusión epistémica de los *estudios culturales* en construir la transdisciplinariedad. No se trata de un ejercicio de pensamiento complejo como aquel que propone el profesor Morin, en el *Conocimiento del Conocimiento*, sino en la amalgama, yuxtaposición, y proliferación de textos, y de contextos que muchas veces no tienen ninguna relación entre sí, pero que el hecho de que aparezcan entremezclados otorgan una supuesta validez de transversalidad epistemológica. De ahí también que los “*estudios culturales*” hayan oscilado entre aquella discusión que recuerda a su homóloga bizantina, sobre la presunta validez textual del testimonio de la Menchú, o la acusación de “moda intelectual”, hecha por Reynoso.

En definitiva, se trata de un campo teórico altamente conflictivo y atravesado por profundas contradicciones internas, que tienen que ver con la inconsistencia epistemológica de su propuesta teórica. Justamente desde esa constatación y desde una posición que busca otorgar validez teórica a un conjunto de prácticas intelectuales que no relevan precisamente de la academia, pero que tienen validez y que se constituyen justamente por la diversidad de enfoques en la construcción de los objetos epistemológicos, que Daniel Mato realiza su crítica (Mato,2001).

En efecto, Mato cuestiona el campo categorial de los estudios culturales hechos desde las universidades anglosajonas y reivindica una producción del saber hecha desde la historia y sus actores. Si la producción de la verdad está condicionada por relaciones de poder, entonces, en esa dialéctica del poder, las resistencias al poder tienen también producciones de verdad y de sentido que no son aquellas del poder, y que se construyen justamente para delimitar, constreñir y resistir al poder. Son producciones teóricas hechas al margen de la institucionalidad, son parte de la historia pero son negadas por ésta. Allí se inscriben las reflexiones de una multiplicidad de actores que no encuentran voces dentro de la voz oficial de la academia.

Allí se opera un proceso que Andrés Guerrero, en relación a los indios del Ecuador, llamaba la ventriloquia, es decir, hablar en nombre y a nombre de los otros, pero justificándose desde los otros (Guerrero,1991). Precisamente para romper esa ventriloquia de la academia, que habla de los Otros, a su nombre y en su nombre, es que Mato propone abrir un nuevo campo dentro de las prácticas de cultura, saber y poder. Aquel campo en el que se instauren puntos de fuga con relación a un canon que codifica, estructura, determina y controla la producción del saber, y en el que consten voces múltiples que recojan la compleja y rica diversidad de nuestras sociedades.

Dentro de una práctica teórica que recuerda mucho al Guattari de la *Revolución Molecular*, Mato apela a las producciones teóricas que son hechas fuera de la academia, que se inscriben como puntos de fuga de esa academia y que aparecen profundamente relacionadas con los movimientos sociales, para reconstruir desde una nueva base epistémica una producción cultural latinoamericana, que Mato la llama como “prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder”.

Es un intento novedoso que empieza por establecer puntos de desmarque con la tradición de los estudios culturales anglosajones, de ahí la insistente crítica que Mato hace a la producción teórica hecha desde las universidades anglosajonas a nombre de los *Cultural Studies*. Y se trata de una crítica que va desde la utilización del lenguaje (el uso del inglés como una especie de *lingua franca* y

de factor de reconocimiento teórico), hasta la evidente despolitización que implica la construcción del objeto epistemológico dentro de la práctica de los estudios culturales.

De ahí que exista un componente deontológico en la propuesta de Mato: no solamente se trata saber qué investigo, sino para qué y para quién investigo. Mato pretende un deber-ser en la construcción del conocimiento que se instaure a contrapunto de los discursos de poder y que se imbrique con las luchas de resistencia de los actores y movimientos sociales. Así, la producción de un orden de verdad no solo apela a relaciones de poder sino también a un *ethos*. Mato quiere construir desde la constatación de saberes diversos hechos por actores históricos concretos, una ética del saber. Así, Mato puede romper la aporía intrínseca a los estudios culturales, y recuperar estas nociones desde las necesidades históricas concretas de los pueblos del Abya Yala, que por fuerza de una costumbre que Mato también critica, él denomina Latinoamérica.

Es por ello que existen una diversidad de contribuciones que hablan de teatro, de movimientos feministas, de movimientos étnicos, de universidades populares, de intelectuales comprometidos con el cambio social, dentro del volumen de “prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder”, y que están dentro de una práctica académica que también es política.

En efecto, el cambio de locus de la academia a la historia es reveladora del compromiso de la ciencia y del intelectual. De la misma manera que en los países anglosajones existen los *thinks tanks*, y los marcos institucionales que generan estructuras de saber y campos categoriales de conocimiento (si no recuérdese a Fukuyama y el fin de la historia, a Crozier y Watanaki y la crisis de la gobernabilidad, a Huntington y el choque de civilizaciones, sin contar con los conceptos estratégicos producidos por el FMI, el Banco Mundial, el BID), en la historia viva de los pueblos existen prácticas intelectuales que son a la vez teóricas y políticas, y que siempre están ligadas a procesos de resistencia y de lucha en contra del poder, por ello Mato da tanta importancia a los procesos de la Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, a la Universidad Indígena Intercultural, de Ecuador, a las reflexiones sobre Paulo Freire, Aníbal Quijano, etc.

Se trata de un reconocimiento de que el saber es un campo conflictivo de luchas de hegemonía y contrahegemonía, y en las cuales los intelectuales nunca son neutrales. Por ello Mato insiste en denominarlas como prácticas, porque relevan de la historia y de la construcción de sentidos dentro de esa historia. La ciencia no es neutral y mucho menos quienes la hacen. Aquella dificultad de los estudios culturales anglosajones por desmarcarse del entramado institucional e histórico del cual son parte, en Mato es una prioridad de tipo ético y político. No se puede hablar de los “subalternos” desde las academias del imperio sin ser parte de ese mismo imperio. No se puede replicar ese conocimiento generado en esas academias, sin hacerle el juego a esas estrategias imperiales de poder.

Es también dentro de esa dinámica que Mato trata de recuperar la producción teórica que ha sido confiscada en nombre de los estudios culturales, para devolverle su fuerza analítica y su capacidad subversiva. Por ello también constan reflexiones sobre García Canclini y Martín Barbero, dos de los intelectuales más conocidos dentro de la práctica de los estudios culturales. Recuperarlos, significa dotarles de un sentido más vivo que aquel de la academia, a las reflexiones de pensadores que siempre se han caracterizado por su compromiso y su militancia.

No solamente se trata de denunciar la “colonialidad del poder” y del saber, se trata de abrir cauces de voz a los que no tienen voz, se trata de reconocerlos como interlocutores, como *primus inter pares*. Se trata, en definitiva, de una apuesta por la construcción de sociedades más democráticas, más equitativas, más justas. Una apuesta que en el caso de Mato, es vital, existencial y ética.

Referencias bibliográficas

Castro-Gómez, Santiago (2000) *Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”*. En: Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Ediciones FACES/UCV – UNESCO.

Dávalos, Pablo (2001) *Yuyarinakui: digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos*. Quito: ICCI - Ed. Abya Yala.

Decornoy, Jacques (1989) *L'indentité comme garantie de survie*. En *Le Monde Diplomatique*.

Foucault, Michel (1998) *Dits et Ecrits*, Vol III:180. París: Gallimard.

Guerrero, Andrés, (1991) *La Semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi Enrique Grosse-Luemern.

Lander, Edgardo (2000) *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En: Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Ediciones FACES/UCV – UNESCO.

Mato, Daniel (2001) *Prácticas intelectuales en cultura y poder*. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo "Cultura y Poder del CLACSO, Caracas, del 29 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Notas

* Pablo Dávalos, *Universidad Católica de Quito y Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas*. Correo electrónico: pdavalos@hotmail.com

Dávalos, Pablo (2002) "Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina" (Postfácio). En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

¹ Ya en 1989, el escritor francés JACQUES DECORNOY, escribía: "A l'heure des exigences minoritaires dans les grands empires, du rappel à l'existence des nations en Europe, et de la grande préoccupation pour l'environnement, les aborigènes ouvrent la voie à une réflexion sur le type de civilisation dans lequel nous errons". En: Decornoy, Jacques: *L'indentité comme garantie de survie*. En *Le Monde Diplomatique*, junio 1989.

² Foucault es muy explícito al respecto: "El poder, creo yo, escribe Foucault, debe ser analizado como algo que circula, o, más bien, como algo que no funciona que en cadena, el poder jamás está localizado aquí o allá, jamás está en manos de nadie ni de ciertas personas, jamás puede ser susceptible de apropiación como una riqueza o un bien. El poder funciona, el poder se ejerce en red, y, sobre esa red no circulan solamente los hombres sino que ellos pueden sufrir y ejercer el poder; los hombres no son el objetivo del poder sino más bien su relevo. Dicho de otra manera, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos". En: Foucault, Michel (1998): *Dits et Ecrits*, Vol III, pp. 180, París, Gallimard. Traducción mía.